



Życie, śmierć i coś jeszcze... Agonistyka religijna w twórczości Mikołaja Gogola

Leszek Augustyn

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Life, death, and something else... Religious struggle in the works of Nikolai Gogol

The article considers the religious nature of the creative life of Nikolai Gogol (1809–1852) from a philosophical point of view. The writer's creative life is understood as a struggle (bodily and spiritual) between God and the world, life and death. This struggle builds a kind of stage on which the writer's life unfolds. In addition, the article takes up the perception and understanding of reality as "banality" (Rus. *poślóst*), the demonism and atheism that are connected with it, the religious function of art, and the ways of seeking salvation (at various levels of experience and under different guises: the salvation of the world, salvation outside the world, and the salvation of oneself). Finally, the problem of religious alienation is considered, seen through the prism of the life and creative experience of Gogol.

Key words: Nikolai Gogol, Russian literature, philosophy and literature, Russian religious thought, religious struggle

Słowa kluczowe: Mikołaj Gogol, literatura rosyjska, filozofia i literatura, rosyjska myśl religijna, agonistyka religijna

1. Życie Gogola: agonistyka czy agonía?

Wbrew splotonemu przekonaniu i wbrew klasycyzującemu smakowi formuła *finis coronat opus* rzadko stosuje się do głównego dzieła człowieka: życia przeżytego i życia dokończzonego. Dotyczy to zwłaszcza człowieka współczesnego. Przeciwnie tej formule protestuje bowiem samoświadomość bytu ludzkiego, nieustannie drażnzonego przez niespełnienie, przeżywane chwile w ciągłym nieukończeniu, a niekiedy nawet w nagłym zerwaniu. Ale być może sens tego podsumowującego skrótu

myślowego należałoby odnieść do kresu życia twórczego? A tym samym życia spełnionego w swoim dziele? I w tym wypadku rodzą się jednak wątpliwości. Jakkolwiek by więc sądzić, godzi się przyjąć, że w sytuacji odejścia, w której pobrzmiwa ostatni akord, wieloznaczność życia nie tylko zachowuje swą moc, ale wręcz nabiera treści niezgłębionej – dokładnie na miarę „życia” i „śmierci”, potwierdzenia i zaprzeczenia losu własnego. Czy nie lepiej zatem uznać, że to *mors coronat opus*? Jeśli jest to prawda – to wyłącznie przy zachowaniu świadomości, że maksyma ta nie tylko „sensy”, ale i „bezsensy” obejmuje sobą.

Pojęcie agonii (gr. *he agōnia* – ‘zmaganie się, udręka’) odnieść można wprost do ostatniego okresu życia Mikołaja Gogola, czasu wypełnionego świadomością śmierci, a nawet naznaczonego fatalistyczną wolą śmierci; można rzec, że jego końcowy akt stał się swoistym prze-życiem, duchową walką w postaci skrajnej aż do granic życia ascezy. Nie bez powodu niektórzy – świadkowie ostatnich dni życia i późniejsi interpretatorzy twórczości pisarza – dostrzegali w postawie Gogola narastanie tendencji hiperkrytycznej, niemal graniczącej z autonegacją, jakkolwiek była ona też przygotowana przez głęboką wiarę religijną, którą oddać można w formie paradoksalnej: życia-w-świecie-poza-światem. Życia w takim właśnie świecie, w jakim przyszło funkcjonować autorowi *Martwych dusz*; czemu zresztą niejednokrotnie dawał on wstrząsający wyraz. Zwłaszcza wtedy, gdy na oczach pisarza świat żyjących stawał się światem zamierającym: „Wszystko głuche, mogiła wszędzie. Boże! Pusto i strasznie zrobiło się na Twoim świecie!”¹. Wypowiadając tak przejmujące słowa, pozostawał on jednak głęboko przekonany, że chrześcijaństwo obdarza swym trudnym „optymizmem” każdego człowieka wezwanego do duchowej walki ze złem, przynosi wiarę w zwycięstwo dobra². I z tego chociażby względu doświadczenie ostatnich dziesięciu lat życia Gogola można określić jako swoisty „agon duchowy”, rozumiany w sensie walki o życie (wieczne) na podstawie życia (doczesnego), a nawet wbrew niemu. Rzecz jasna, mówiąc o życiu chrześcijanina, Gogol miał na myśli własną osobę, to przede wszystkim od siebie należy bowiem zaczynać wszelką przemianę w świecie. Dopiero później można zwrócić się do innych; czego też nie omieszczał uczynić w *Wybranych fragmentach korespondencji z przyjaciółmi*.

Skądinąd ta niemożliwa do ukojenia w granicach „tego” świata dążność – razem realnie i symbolicznie – naznaczyła doczesny los pisarza. Gogol to wszak *homo viator*, niestrudzony podróżnik, raczej wyjeżdżający niż przyjeżdżający, człowiek zawsze uciekający przed... sobą, przed własnymi wadami, którymi obdarzał swoich bohaterów, i z tego samego powodu porzucający swe dotychczasowe dzieła, cierpiący przez nie, palący rękopisy i egzemplarze dzieł już wydanych (inaugurując ten proceder poematem *Hanz Küchelgarten*, a kończąc na drugim tomie *Martwych dusz*). Wyrażnym pobudzeniem i swoistym przebudzeniem w życiu duchowym Gogola była premiera i recepcja sztuki *Rewizor* w 1836 roku, wyjazdy z Rosji, i nade wszystko wydarzenia 1840 roku: śmierć Józefa Wielhorskiego oraz ciężki atak choroby,

¹ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij w czetyriech tomach*, t. 4, Moskwa 1999, s. 243 (*Wybrannyje miesta iz pieriepiski s druž'jami*).

² W. Zienkowskij, *N.W. Gogol*, Paryż 1961, s. 199–200.

z którego „cudem” się wyratował³. Od tego momentu, jak się zdaje, nieustannie towarzyszy mu świadomość kruchości i ułomności własnego życia, do której dołączyło przekonanie o szczególnym Bożym zamiarze względem jego osoby. Był to jednocześnie czas wypełniony pracą nad *Martwymi duszami*. Okres otwarty, ale w istocie – na podobieństwo powstającej powieści-poematu – nigdy niedokończony, a jednak domagający się domknięcia, chociażby symbolicznego, w postaci ostatniego gestu życia twórczego. Trzeba przyznać, że stało się nim swoiste *auto da fę*, w którym Gogol zdaje się wyrzekać całej swej twórczości i tym samym zaprzeczać pisarstwu, które było tożsame życiu. I wszystko to czyni w imię religii, a może bardziej – religijnego powołania sztuki, absolutnego wymogu doskonałości artystycznej⁴. Ostatecznie więc, w obliczu przeczuwanego końca, jego literackie i religijne powołania stopiły się w jeden los człowieczy; i bynajmniej nie rozsądzamy, które żyło, a które umierało kosztem drugiego.

Pojęcie agonu (gr. *ho agōn* – ‘zmaganie się, walka’) można z kolei odnieść do życia jako prze-życia w całej jego pełni; życia doświadczanego i opisywanego przez twórcę, rozumianego przezeń jako walka dobra ze złem, zderzenie zasady boskiej z zasadą diabelską, nieprzystawalność rzeczywistości do ideału⁵. Oczywiście Gogol starał się – z doskonałym skutkiem literackim, ale i z jakże częstymi stanami zwątpień – opisywać świat i na kartach swych dzieł odnosił się do rzeczywistości najpierw ukraińskiej, później zaś ogólnorosyjskiej, aczkolwiek nie zawsze znanej mu z autopsji. Rzeczywistości zresztą niedorównującej ideałowi i doskwierającej idealistcie. To prawdopodobnie dlatego twórczość pisarza można postrzegać jako „artystyczną metafizykę zła”⁶. Ideał pozostawał bowiem poza Gogolem jako twórcą. Warto w tym miejscu wskazać na doświadczenie, któremu później dał wyraz Dostojewski, piszący, że „Diabeł tutaj walczy z Bogiem, a placem boju są serca ludzkie” (wypowiedź tę pisarz wkłada w usta Dymitra Karamazowa)⁷. Jeśli zważyć na to, że przytoczona wypowiedź pada w kontekście zdań – istnych „wystrzałów” emocjonalnych – odnoszących się do piękna jako rzeczy strasznej i tajemniczej, to można przyjąć, że podobne przeżycie mogło położyć się cieniem również na życiu Gogola. Na tego rodzaju doświadczenie przede wszystkim składałoby się „życie literackie” i „śmierć literatury”, czyli byłoby to odczucie piękna (ekstaza) drażnzonego przez pasożytniczą brzydotę (agonia). Początkowo literatura wygrywała życie, ale z czasem to śmierć zaczęła zwyciężać literaturę. Spoglądając *ex post* na swoje literackie osiągnięcia, pisarz miał przeto w zwyczaju poddawać je surowym i często niesprawiedliwym osądom (jak czynić tylko autor potrafi!). W obliczu utraty sił oraz związanej z tym świadomości

³ Por. T. Kołakowski, *Mikołaja Gogola poszukiwanie drogi do Boga* [w:] *Co badania filologiczne mówią o wartościach. Materiały z sesji naukowej 17–21 listopada 1986*, A. Bogusławski, M.K. Byrski (red.), t. 1, Warszawa 1987, s. 262.

⁴ Estetyczną właśnie, nie zaś religijną motywację czynu Gogola podkreślają m.in.: V. Nabokov, *Nikołaj Gogol*, tłum. L. Engelking, Warszawa 2012, s. 143; A. Siniawski, *W cieniu Gogola*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 326.

⁵ Nie można jednak mówić o „opętaniu” przez demonologię twórczości Gogola (a tym bardziej życia pisarza) – por. W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 203.

⁶ M.A. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, tłum. C. Wodziński, „Kronos” 2007, nr 4, s. 11.

⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 128.

nieodwołalnego odejścia, jego zmagania ze sztuką wykrzeszały zaś płomienie, które tylko na chwilę pożywiły się niedoskonałymi, a raczej nie dość doskonałymi wobec absolutnych miar, utworami – zapisanymi martwymi, a nie żywymi, literami.

„Ucieczka” Gogola ze świata była w istocie walką z martwością, jaka ówczesnie opanowała dusze ludzkie. W tym sensie była też próbą ocalenia jeszcze żywej duszy pisarza, chociaż już pogrążonej w zamierającym i stygnącym świecie. Jednocześnie temu „wyrwaniu się” z letargu towarzyszył świadomy wysiłek ożywienia dusz martwych – przez moralistykę i literaturę traktowaną jako służba. Prawdopodobnie podobną misją chciał twórca w następnych częściach *Martwych dusz* obdarzyć Pawła Iwanowicza Cziczikowa; czego nie sposób było dostrzec we wcześniejszym jego bohaterze, pseudo-rewizorze Iwanie Aleksandrowiczu Chlestakowie. Na pewno Gogol starał się wskazywać przynajmniej na zarodki pozytywnych cech kreowanych przezeń postaci; jego nieszczęście polegało jednak na tym, że w samej Rosji nie znalazł realnych prototypów dla swych pozytywnych bohaterów⁸. W obliczu niezrozumienia, lekceważenia i ośmieszenia tych prób pozostała mu więc ucieczka jako ostateczność: chrześcijańska troska o zbawienie własnej duszy. W rzeczy samej Gogol walczył w imię życia i przeciw śmierci, ale okazało się, że droga do życia prowadzi przez bramę śmierci.

Skąd wiedzie ta droga, po której podążanie wcześniej czy później przynosi z sobą doświadczenie ekstazy i agonii, z jakiego miejsca i od czego rozpoczyna się już ucieczka Gogola? Najogólniej mówiąc, dokonuje się ona ze świata martwych dusz, w którym wszechobecnie dominuje *poszłost'* – skaza życia i ułomność bytu dotycząca świata przedstawionego i dopiero przez to odnosząca się do pierwowzoru: pozaliterackiej rzeczywistości. (*Poszłost'* – to rosyjskie słowo zachowujące bogatą wieloznaczność swej treści; przywołajmy niektóre z jego odcieni znaczeniowych: płaskość, pospolitość, trywialność, banalność, ordynarność, wulgarność, marność, bezcelowość). Wasilij Zieńkowski – podkreślając estetyczny charakter reakcji Gogola na fałsz i miałość życia duchowego – utrzymuje, że: „[...] *poszłost'* nie jest niczym innym jak tylko zwycięstwem niższych i zewnętrznych sił duszy w obecności sił wyższych”⁹. Duchowa skaza pośrednio wskazuje więc na możliwość własnego przezwyciężenia, co jednakże dokonać się może dopiero na drodze odrodzenia religijnego. Podobnie przekonuje Andriej Siniawski:

Martwe dusze wcale nie są poświęcone typom rosyjskich ziemian czy zawiłym przygodom Cziczikowa, lecz skrytej, wszechobejmującej myśli Gogola o celu i bezcelowości życia. [...] *Martwe dusze* to poemat o tym, że sama natura i dusza świata są martwe, dopóki, jak Gogol, nie zyskają świadomości wyższego przeznaczenia¹⁰.

I wreszcie według Vladimira Nabokova *poszłost'* uosobiona w Cziczikowie: „[...] jest jednym z głównych atrybutów diabła; trzeba dodać, że w jego istnienie

⁸ B. Sokołow, *Rasszifrowannyj Gogol. Wj. Taras Bulba. Riewizor. Miertwyje duszi*, Moskwa 2007, s. 273–274, 279.

⁹ W. Zieńkowski, *op.cit.*, s. 58.

¹⁰ A. Siniawski, *op.cit.*, s. 356.

Gogol wierzył znacznie poważniej niż w istnienie Boga”¹¹. Tym samym *poszłost’* (zaproponujmy przekład: *pospolitość* banalno-ordynarna) odnosi się do wymiaru demoniczności. Ale czy właśnie demoniczność nie wiąże się ze świadomością braku i upartym trwaniem w negacji? Warto podkreślić, że Gogolowski demonizm ewoluował w czasie, stopniowo ulegając przy tym swoistej „sublimacji”. Jego przemiany rozpoczynają się więc od diabła tyleż straszego, ile śmiesznego, albo diabła reprezentanta odwrotnej strony rzeczywistości witalnej, czyli diabła ludowego (opowiadania ukraińskie), przez diabła destruktora rzeczywistości, dekompozytora świata (opowiadania petersburskie), i prowadzą do wspomnianego diabła wcielenia *poszłosti* (Chlestakow, Cziczikow i inni). Uogólniając, można rzec, że diabeł to „tchnienie śmierci”, niebytu. Zgroza polega więc na tym, że świat poddany siłom demonicznym to świat tylko pozornie żywy: w nim bowiem każdy staje się nieboszczykiem za życia (jak trafnie ujął to Siniawski). Płaska *pospolitość* niesie w sobie bezsens istnienia ludzkiego: martwą obojętność. I chociaż diabeł Gogola jest uniwersalny, to jest też diabłem rosyjskim; dokładniej mówiąc, jest tożsamy „człowiekowi współczesnemu” reprezentowanemu przez przedstawicieli biurokratycznej Rosji, owej „warstwy średniej” XIX-wiecznego społeczeństwa rosyjskiego. I ten sam „duch *pospolitości*” – jak podkreśla Nikołaj Bierdiajew – znajduje swe przedłużenie w rewolucji i ustala reguły swoistej „gry rosyjskiej” w czasach późniejszych: „Nie ma już samodzierżawia, a Chlestakow nadal odgrywa rolę ważnego urzędnika, wszyscy nadal drżą przed nim. Nie ma już samodzierżawia, a Rosja nadal zapełniona jest martwymi duszami, nadal handluje się nimi”¹². I bynajmniej nie zamierza on przemianą i w imię przyszłości – odejść w przeszłość. Silny swoim bezwładem uparcie trwa więc w kolejnych przemianach.

Dokonując schematyzacji interesującego nas problemu, Dymitr Mereżkowski utrzymuje, że Chlestakow uosabia siłę progresywną, Cziczikow zaś siłę konserwatywną. Otóż dla Chlestakowa wszystko to, czego pragnie, jest rzeczywiste (w tym sensie jest więc idealistą, liberałem), natomiast dla Cziczikowa wszystko to, co rzeczywiste, jest pożądane, godne jego pragnienia (i pod tym względem jest realistą, zachowawcą). Jest też jednak coś, co ich łączy. Są mianowicie braćmi bliźniakami, są „dziećmi rosyjskiej warstwy średniej i rosyjskiego XIX wieku”¹³. I – co najważniejsze – ich istotą jest *sowierszennaja poszłost’*. Podobnie zresztą i Siemion Frank uznaje obydwu bohaterów Gogola „za dwa przeciwstawne biegunowo typowe wcielenia diabła”¹⁴. Mereżkowski dodaje jednak, że Chlestakow i Cziczikow są częściami Gogola dokładnie tak samo jak diabeł jest częścią Iwana Karamazowa¹⁵. Najwyraźniej zatem te niemal machinalnie zestawiane, a często łączone z sobą Gogolowskie postacie, odsyłają do podstawowego – czy to dla autora, czy też dla jego interpretatorów – problemu ateizmu.

¹¹ V. Nabokov, *op.cit.*, s. 80.

¹² M.A. Bierdiajew, *op.cit.*, s. 13.

¹³ D. Mierieżkowskij, *Gogol. Twórczość, życie i religia* [w:] *idem, Graduszczij cham*, Moskwa 2004, s. 365–366.

¹⁴ S.L. Frank, *Ruskoje mirowozzrienije*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 305.

¹⁵ Por. D. Mierieżkowskij, *op.cit.*, s. 381.

I tak też, w ujęciu Paula Evdokimova, zasadniczy charakter „świata”, w którym działają Chlestadkow i Cziczikow, należy rozważać w kontekście ateizmu. Rosyjski teolog utrzymuje, że Cziczikow jest „wcieleniem najbardziej perwersyjnego diabła”¹⁶, jest bowiem diabłem najbardziej dyskretnym, a mimo to możemy go dostrzec w każdym, niepomnym swej głębi i nieświadomym swej dwuznaczności, człowieku współczesnym. Przeciętność pragnień i potoczność przekonań decydują bowiem o charakterze współczesnej świadomości „ateistycznej”. Pozorny zwrot antropologiczny, o jakim tutaj mowa, ma na celu ustanowienie świata w pełni ludzkiego, eliminującego zarówno ideę Boga, jak i rzeczywistość zła. Postawę tę cechuje jednak swoista dialektyczność: „Zakłada się w początkowym postanowieniu: Jestem, więc Bóg nie istnieje. Ale łatwiej jest wyeliminować wieczną ciszę Boga niż nieustanne gadanie Zła: jestem – i Zło jest”¹⁷. Okazuje się więc, że w takim świecie-bez-Boga zło tym bardziej domaga się odniesienia do Boga, gdyż: „[...] ateizm czyni Zło bardziej realnym i bardziej jadowitym”¹⁸. A jeśli tak jest, to ateizm możemy ujmować jako subtelną, niemniej dość czytelną formę demonizmu. Odwracając się od Boga i negując Jego istnienie, ateizm jednocześnie prowokuje zło i wydaje na jego pastwę człowieka. Evdokimov stawia tym samym diagnozę wyrastającą z lektury Gogola, ale najwyraźniej odnoszącą się do zagadnienia szerszego, a mianowicie owej niepokojącej dwuznaczności, jaką odkrywa u podstaw świadomości człowieka współczesnego: człowieka wypierającego się transcendencji i dlatego skazanego na jej ziemską parodię.

Czy możliwe jest takie odniesienie demonizmu do ateizmu? Otóż diabeł „późnego” Gogola, ta „najbardziej perwersyjna” wersja diabła, łączy się z wymiarami popolitości (ros. *poszłost*) i ateizmu w sensie religijnego indyferentyzmu. Bez Boga zło jest nie do pomyślenia – twierdzi Evdokimov. Ateista znajduje się więc „poza dobrem i złem”. Bez Boga zło staje się co najwyżej trywialne, wciela się w człowieka popolitego, przemieniając go w „martwą duszę”. Negując Boga, zło – będąc „niczym” – przekształca się jednak w „nie-byt”, czyli „coś” jeszcze bardziej tajemniczego i przewrotnego niż w doświadczeniu teistycznym. Skrywa się za niebytem, a sam niebyt przejawia się jako pseudo-byt, maska nie-istnienia. W takim zaś świecie wzrasta niebezpieczeństwo „zatruty duszy”: przemiany żywej duszy w martwą. I w tym sensie zło – w świecie ateistycznym, indyferentnym – jest bardziej realne, bliższe człowiekowi. Wystawia go na szczególne niebezpieczeństwo.

Powróćmy ze świata abstrakcji do ich wcielonych obrazów, a mianowicie postaci Chlestadkova i Cziczikowa. Powiedzieć, że są oni – jak chciał Mereżkowski – braćmi bliźniakami, oznacza zarazem wskazać na wspólnego rodzica. Łączy ich wspólna natura – przypomnijmy: *sowierszennaja poszłost*, czyli zakłamana rzeczywistość, której sami są częścią i na którą zgadzają się, czerpiąc z niej profity. Jak z kolei wiadomo, ojcem kłamstwa jest diabeł (J 8, 44). Tak pojmowany świat i nade wszystko – świat przeżywany przez pisarza – jawi się jako epifania diabła. W obliczu tej sytuacji

¹⁶ Por. P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 175.

¹⁷ *Ibidem*, s. 176.

¹⁸ *Ibidem*, s. 177.

walkę o świat, mającą na celu jego odzyskanie dla Boga, co dokonać się może tylko przez przejrzenie pozorów kłamstwa – podejmuje w swym życiu i twórczości (wszak stanowią one jedno¹⁹) właśnie Gogol.

Nawiązując raz jeszcze do uwagi Mereżkowskiego, można mówić o paraleli: Gogol – Iwan Karamazow. Przypomnijmy metodę kreowania bohaterów literackich przez Gogola. Otóż miał on zwyczaj, jak przyznawał, obdarzania własnymi złymi cechami swoich bohaterów. Pisał:

Nigdy nie lubiłem swoich złych cech [...]. W miarę jak zaczęły się one odsłaniać przede mną, za sprawą cudownej, nadprzyrodzonej interwencji wznagało się we mnie także pragnienie wyzwolenia się od nich; nadzwyczajne duchowe doświadczenie naprowadziło mnie na myśl, by oddawać je moim bohaterom. [...] Oto w jaki sposób się to odbywało: wzięwszy swoją złą cechę, prześladowałem ją pod inną nazwą i w innym miejscu, starałem się ją wyobrazić pod postacią mojego śmiertelnego wroga, wywołującego we mnie najdzikszą odrazę, prześladowałem ją złością, drwiną i wszystkim, czym tylko się dało²⁰.

Przy takim zaś podejściu Chlestakow i Cziczikow są – na swój sposób terapeutycznymi – projekcjami niektórych aspektów natury pisarza, który w geście kreacji umieszcza je w przestrzeni literatury. Różnica w przywołanym porównaniu polegałaby na tym, że Gogol stacza walkę ze złymi skłonnościami w swoim życiu i uznaje twórczość za drogę zbawczą. „Ćwicząc się choćby trochę w nauce tworzenia, stajesz się po kilkakroć bardziej otwarty na przyjęcie wielkich tajemnic Bożego zamysłu” – pisał do Wasilija Żukowskiego²¹. Iwan natomiast jest częścią dzieła literackiego, jakkolwiek jest też bohaterem bliskim swojemu twórcy – Dostojewskiemu. Jednakże tu i tam, w pierwszym i drugim wypadku świat wykazuje cechy złego snu, przekłamaną na wskroś rzeczywistości, narzucającego się koszmaru.

Bohaterowie Gogola – Akakiuszowie, Chlestakowowie, Cziczikowowie i inni – żyją zatem w świecie zakłamanym. Najdosadniej i nader ironicznie wyraził to Gogol ustami jednego z bohaterów *Martwych dusz* – Sobakiewicza:

Ja ich wszystkich znam, wszystko oszuści, całe miasto tam takie: oszust na oszucie i oszustem pogan. Wszystko judasze. Tam tylko jeden porządny człowiek jest: prokurator. A i z niego też, prawdę mówiąc, świnia²².

Rzec można, że mamy tutaj do czynienia z niezrównaną charakterystyką świata zakłamanego, którego odbiciem stało się prowincjonalne miasto N. z powieści-poematu Gogola.

Zapytajmy wprost: kim lub czym jest diabeł Gogola? Można wprost odpowiedzieć, że jest on „diabełem naszym powszednim”. Evdokimov idzie w swej interpretacji naprawdę daleko, gdy utrzymuje, że diabeł „późnego Gogola” jest ni mniej, ni

¹⁹ R. Łużny, *Mikołaj Gogol. W kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1994, nr XIII, s. 87.

²⁰ N. Gogol, *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi. Cztery listy do różnych osób z powodu „Martwych dusz”*, tłum. J. Chmielewski, „Kronos” 2013, nr 3, s. 20–21.

²¹ *Idem*, *Listy*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 113.

²² M. Gogol, *Martwe dusze. Poemat*, tłum. W. Dłuski, Kraków 2014, s. 120–121.

więcej tylko objawieniem Antychrysta²³. Wydaje się więc nie mieć zastosowania do Gogola (przynajmniej w tym jednym wypadku) wypowiedź Rüdiger Safranskiego, przekonującego, że w celu rozumienia zła „nie musimy fatygować diabła”²⁴. Najwidoczniej diabeł jest tutaj do czegoś potrzebny. Wszak Gogol wierzył bardziej w diabła niż w Boga – utrzymywał Nabokov. Ale czy rzeczywiście należy mówić o Antychryście? W twórczości Gogola następuje rozbitcie jedności świata. Autor *Martwych dusz* utrzymywał przeto, że: „Demon dzieli świat na wiele kawałków, a następnie miesza je bez porządku i sensu...”²⁵. Gogolowi przyszło zatem żyć w tak pokawałkowanym świecie. Co więcej, w opinii Evdokimova, współczesna cywilizacja podąża w tym samym – zauważonym i opisanym przez Gogola – kierunku. I to czyni go pisarzem wciąż aktualnym. Świat współczesny cechuje się bowiem symultanicznością, dlatego też eschatologia możliwa jest w nim jedynie jako powrót do chaosu²⁶. A to oznacza, że „świat tkwi w złem” (1 J 5, 19)²⁷, chociaż na pozór rozwija się, ewoluuje, realizuje cele, które ulegając nieskończonemu pomnożeniu, okazują się tylko progresywnym mirażem. Świat mianowicie uległ już rozproszeniu, a działania ludzkie grzeszą doczesnością, interesownością, tymczasowością i sprzecznością. Świat ludzki bez poczucia sensu skazany jest... na diabła, Księcia tego świata. Innymi słowy, na wszechobecną *poszłość*. Pozostając w granicach pospolicności, należałoby więc oczekiwać raczej objawienia „diabła naszego powszedniego” – oczywiście, objawienia dla nas, bo on w swym wątpliwym majestacie jest zawsze *au courant* – niż apokaliptycznej figury Antychrysta.

Nic zatem dziwnego, że na dnie Gogolowskiego śmiechu tak udatnie pokrywającego ułomności świata ludzkiego skrywa się lęk. Traumatyczne korzenie rzeczywistości przedstawionej i zarazem odniesionej do rzeczywistości *tout court* sprawia, że autora *Rewizora* możemy chyba uznać za „najsmutniejszego z humorystów świata”²⁸. Zważmy chociażby na smutek przenikający jego opowiadania i komedie: śmiesz w nich powierzchowne zniekształcenie, wada charakteru, dekompozycja obrazu świata, ale jednocześnie przez tę płaszczyznę uparcie przebija się smutny posmak nieprawdy, zakłamanie ludzkie. Nie bez słuszności Wissarion Bieliński, pisząc o wczesnej twórczości Gogola, wspominał już o „natchnionym komizmie, zwyciężanym zawsze przez poczucie głębokiego smutku”²⁹.

Ów narastający smutek przeradza się jednak w paradoksalny „lęk przez śmiech”. Czy to smutek gęstnieje i ostrzem swego lęku wreszcie nakłuwa bańkę śmiechu? Przeczuwał i rozpoznał ten stan Mereżkowski: „To lęk śmierci, lęk żywej duszy dotykającej martwej” przebija się przez śmiech Gogola³⁰. Rozwinięcie tej samej myśli

²³ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 50, 51.

²⁴ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 5.

²⁵ Cyt. za: P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 54.

²⁶ *Ibidem*, s. 54–55.

²⁷ Cytaty biblijne za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce (Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne), Warszawa 1994.

²⁸ R.M. Blüth, *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 189.

²⁹ W.G. Bieliński, *Pisma literackie (wybór)*, tłum. J. Walicka, W. Anisimow-Bieńkowska, oprac. A. Walicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 52.

³⁰ D. Mierzejkowski, *op.cit.*, s. 375.

można znaleźć również u Ewdokimova: „Przerażenie, zaledwie zatuszowane przez śmiech, podnosi się w duszy jak złowieszcza jutrzienka: to nie jest już słynny śmiech przez łzy, to jest lęk przez śmiech”³¹.

Z jednej strony pisarz jest świadom tego, że „ze śmiechem trzeba być bardzo ostrożnym”. Mądry śmieje się tylko z jednego aspektu świata przedstawionego, natomiast człowiek pozbawiony mądrości – z jego całości. A przecież dla Gogola głównym przedmiotem twórczości był sam człowiek i „stan” – chyba jednak w mniejszym stopniu „dzieje” – jego duszy. To właśnie składa się na „całość” – i z tego śmiać się nie należy. Wszakże Chrystus (nieśmiejący się – jak zauważa Wasilij Rozanow³²) jawi się jako jedyny klucz do tajemnicy człowieka³³.

Z drugiej zaś strony śmiech i komizm wymierzone zostały przeciwko panicznemu strachowi, jaki rodzi się w zetknięciu z demonicznością świata³⁴. Choć na słowach „Nudno jest na tym świecie, proszę państwa” kończy się *Opowieść o tym, jak pokłócił się Iwan Iwanowicz z Iwanem Nikiforowiczem*³⁵ – to jednak śmiech może się też stać swoistym antidotum na nudę i smutek, wplecione głęboko w tkankę historii ludzkich.

W życiu prywatnym Gogol bynajmniej nie stronił od śmiechu ani od przyjemnych i wzbudzających wesołość sytuacji, miał duże poczucie komizmu oraz – zwłaszcza w latach swej młodości – naturalny apetyt na śmiech. Skąd więc wywodzi się ten przejmujący i coraz bardziej dominujący ton smutku w jego dziełach? Interesującą podpowiedź możemy znaleźć u Zieńkowskiego:

Istota rzeczy sprowadza się do wymogów, jakie stawia Gogol – to za ich przyczyną początkowo estetyczne, później zaś religijno-moralistyczne podejście do życia zostaje pozbawione wszelkiego „samozadowolenia”³⁶.

W ten sposób Gogolowski śmiech może być odczytywany jako symptom świata upadłego, albowiem deformacja – jakkolwiek tylko w pewnych granicach – jest śmieszna. Byłaby to reakcja estetyczna. Jednocześnie może być pojmowany jako swoiste remedium na lęk wywołany uczuciem bylejakości świata, nietrwałością i umownością egzystencji ludzkiej, brakiem jej zakorzenienia i anonimową przemijalnością, zatrutą sensu i ziejącą otchłanią nicości; jednym słowem – śmiech chroniłby przed demonicznością świata. To z kolei byłaby reakcja religijno-moralistyczna. I w pierwszym, i w drugim wypadku powinien on być postrzegany jako swoiście ludzka „odpowiedź” na świat dookolny; na rzeczywistość, w której możliwy był jeszcze „chwyt egzystencjalny”, polegający na tym, żeby wyśmiać, aby obnażyć. Konsekwencje śmiechu, odsłonięcie i ujawnienie tego wszystkiego, co w samym

³¹ P. Ewdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 49.

³² W. Rozanow, *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006, s. 213. Dlatego też – stwierdzając – zapytuje: „Chrystus nigdy się nie śmiał. Czyż nie jest oczywiste, że śmiech Gogola był w nim przestępczy, jako w chrześcijaństwie?”

³³ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij...*, t. 4, s. 272 (*Awtorskaja ispowied'*).

³⁴ S.L. Frank, *op.cit.*, s. 304.

³⁵ Przekład J. Wyszomirskiego; por. M. Gogol, *Utwory wybrane*, tłum. J. Tuwim, J. Wyszomirski, t. 1, Warszawa 1950, s. 362.

³⁶ W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 98.

śmiechu stopniowo już przebrzmiewa, możemy jednak dostrzec w specyficznej religijności Gogola. Religijności wchodzenia w „głębię” samej rzeczywistości.

Świat Gogola: utracony czy odzyskany?

Wiemy, że świat martwych dusz domaga się przebudzenia, ożywienia. Otóż centrum przemysłów religijnych Gogola stanowiła idea „chrześcijańskiej przemiany życia”³⁷. Pisarz próbował się zadomowić – zadomowić Rosję, zadomowić ludzkość – w tym świecie. Środkiem do celu uczynił chrześcijański konserwatyzm. Postrzegając własne życie w kategorii służby (zresztą jej charakter ulegał stopniowej interioryzacji: od służby państwowej, przez twórczość jako służbę, do służby quasi-duchowej), zaczął w jej świetle postrzegać także porządek społeczny. W tym sensie pojęcie służby i obowiązku wiązało się z chrześcijaństwem jako sztuką życia. Umiejętność życia społecznego była zaś przezeń rozumiana jako chrześcijańskie powołanie: każdy człowiek powinien przeto zajmować tylko sobie przeznaczone miejsce w strukturze społecznej i mieć do spełnienia tylko na nim ciążyący obowiązek. Innymi słowy, każdy powinien służyć Bogu w tym miejscu, na którym Bóg go postawił, i być poddany tej władzy, pod którą się urodził³⁸. Należy tylko dodać, że przy prawdziwie chrześcijańskim i uwewnętrznionym podejściu wypełnienie takiego obowiązku staje się „lekkim brzemieniem”. Przypisane każdemu „miejsce i obowiązek” (ros. *miesto i dolżnost*) to zatem po prostu przejaw działania Opatrzności Bożej w świecie. Co więcej, przekonanie religijno-społeczne, jak można by je określić, zostało wzmocnione przez swoiście rozumiane dopełnienie etyczno-religijne. A to znaczy, że Gogol przyjmuje i propaguje ideę „powszechnej winy” i „grzechu pośredniego”³⁹. Zgodnie zatem z nią każdy człowiek – a rozwinie to później Dostojewski (!) – jest pośrednio odpowiedzialny za grzechy innych, do których zaistnienia w taki czy inny sposób, czynny bądź bierny, świadomie bądź nieświadomie, się przyczynił. Inaczej mówiąc, każdy grzech niesie w sobie również odpowiedzialność społeczną. I tym sposobem Gogolowski przesłanie dla jednostki staje się jednocześnie nauką skierowaną do wszystkich.

W świecie Gogola świadomość konserwatywna stoi więc na straży porządku moralnego, społecznego i państwowego, a także – rosyjskiego. Przede wszystkim nawet rosyjskiego; odnalezienie się w świecie, zadomowienie oznaczają bowiem dla Gogola uświadomienie sobie własnego miejsca w rzeczywistości rosyjskiej. W *Wybranych fragmentach korespondencji z przyjaciółmi* (1847) pisał:

Nie, wy jeszcze nie kochacie Rosji. A nie pokochawszy Rosji, nie pokochacie swoich braci, a nie pokochawszy swoich braci, nie rozplomienicie się miłością do Boga, a nie rozplomieniwszy się miłością do Boga, nie zbawicie się⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*, s. 144.

³⁸ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij...*, t. 4, s. 132 (*Wybrannyje miasta...*).

³⁹ W. Zieńkowskij, *op.cit.*, s. 164.

⁴⁰ N.W. Gogol, *Sobranije soczinienij...*, t. 4, s. 106–107 (*Wybrannyje miasta...*).

Dla pisarza, pośrednio przywołującego mit Świętej Rusi, Rosja najwyraźniej zaczyna się jawić jako wielki monaster: „Waszym monasterem jest – Rosja”⁴¹. Tak samo zbawienie zostaje zapośredniczone i wpisane w hierarchię (bynajmniej nie boską, niebieską, ale ziemską, rosyjską). Oczywiście miłość, w całej swej rozciągłości, należy się Bogu. Ale... w myśl porządku hierarchicznego uczucie miłości żywione przez poddanego chłopą lub prostego urzędnika powinno najpierw zwracać się do ziemianina – w pierwszym wypadku, i bezpośredniego przełożonego – w drugim. Oni z kolei powinni kierować je do wyższego w strukturze urzędnika bądź dygnitarza i dopiero przez te zapośredniczenia docierać do cara, który stojąc już ponad hierarchią, może ową miłość kierować wprost do Boga⁴². W przypadku Gogola młodzieńcza chęć służenia państwu pozostała aktualna przez całe życie. Utrzymywał więc, że każdy Rosjanin, pozostając „na swoim miejscu”, może wiele zdziałać, o ile w swych działaniach będzie kierował się miłością do Rosji. Co więcej, taka świadomość umiejscowienia społeczno-moralnego stała się dla niego samego jako człowieka egzystencjalną kotwicą, „przystanią i stałą ziemią”⁴³.

Zapewne można by te uwagi skwitować jednym zdaniem, a mianowicie przyjąć, że sztuka jako misja odrodzenia społecznego, dążąca do chrystianizacji kultury, nie powiodła się – czego chyba najdobitniejszym dowodem było głębokie niezrozumienie Gogola przez społeczeństwo rosyjskie. A nawet więcej, życie sztuką „zaangażowaną”, traktowanie sztuki jako drogi duchowej i rozumienie samej twórczości artystycznej jako „pogodzenie się z życiem”⁴⁴ zakończyło się równie tragicznym rozczarowaniem. Wobec tego należałoby zapytać: czy życie i sztuka pozostają sobie wrogi? Czy rzeczywiście dopiero „śmierć wieńczy dzieło”?

Przyczyn tego niepowodzenia należy, być może, upatrywać w przesadnie intelektualnym i moralistycznym traktowaniu religii przez Gogola. Otóż Siniawski podkreśla, że wiara pisarza miała charakter racjonalny. Na poparcie tej tezy można – podążając za cytowanym autorem – przytoczyć przynajmniej dwie wypowiedzi Gogola:

Umysłem sprawdziłem to, co inni rozumieją jasną wiarą, a ja dotąd wierzyłem jakoś ciemno i niejasno. Doprowadziła mnie do tego analiza mojej własnej duszy; zobaczyłem także z matematyczną ścisłością, że nie można z wyobraźni mówić i pisać o wyższych uczuciach i poruszeniach człowieka: trzeba zawrzeć w sobie choć niewielkie ich ziarenko, słowem – trzeba stać się lepszym (*Wyznania autora*).

W liście do Stiepana Szewyriowa (11 lutego 1847) przyznawał natomiast:

Powiem ci, że przyszedłem do Chrystusa raczej protestancką niż katolicką drogą. Analiza duszy człowieka, taka, jakiej nie czynią inni ludzie, była przyczyną tego, że spotkałem się z Chrystusem, zdumiewając się najpierw Jego ludzką mądrością i niesłychaną znajomością duszy, a potem dopiero kłaniając się Jego Boskości. Egzaltacji we mnie nie ma, raczej arytmetyczna rachuba: dodaję liczby zwyczajnie, nie gorączkując się i nie śpiąc, a suma wychodzi sama⁴⁵.

⁴¹ *Ibidem*, s. 107 (*Wybrannyje miasta...*).

⁴² *Ibidem*, s. 184 (*Wybrannyje miasta...*).

⁴³ *Ibidem*, s. 267 i 292–293 (*Awtorskaja ispowied'*).

⁴⁴ N. Gogol, *Listy*, s. 122.

⁴⁵ Obydwa cytaty za: A. Siniawski, *W cieniu Gogola*, s. 334.

Nic dziwnego, że tak „zimna” droga dochodzenia do religijności i religii nie przyniosła spodziewanych skutków. Moc sugestywna religii, i co za tym idzie, jej efektywność nawróceń oraz pomnażania wzorców, nie sprowadza się przecież wyłącznie do wymiaru intelektualnego, kazuistycznego. Nie należy jednak z przytoczonych wynurzeń pisarza wyciągać aż tak daleko idących wniosków. Zrobił to za nas Nabokov, który postrzegał właśnie w moralistyce zasadniczy i jedyny rdzeń religii Gogola; byłby to więc przypadek pisarza, który przedzierzgnął się w kaznodzieję⁴⁶.

Inaczej zgoła postrzega istotę Gogolowskiej religijności (uczucia religijnego!) Evdokimov, gdy twierdzi, że zarówno wiara, jak i religijna wizja świata pisarza „wywodzi się mniej z miłości niż z bojaźni”⁴⁷. Bliżej mu zatem do egzystencjalnej niepewności Kierkegaarda niż do zadziwiającej, Pascalowskiej wiary racjonalisty i fideisty zarazem („rosyjskiego Pascala” – w myśl określenia, którym obdarzył go Lew Tołstoj)⁴⁸.

I wreszcie można przytoczyć zdanie Mereżkowskiego, który główną rolę w kształtowaniu się późnej wiary Gogola przypisywał o. Matwiejowi Konstantinowskiemu. Otóż przesłanie kapłana z Rżewa sprowadza się do wezwania: „żyć w Chrystusie – znaczy żyć poza ciałem”. Świętość jest zatem równoznaczna bezcielesności. W konsekwencji świat jest negacją Boga, a Bóg – świata. Jednocześnie głos o. Matwieja jest głosem Cerkwi, więcej – głosem Chrystusa. Gogol stanął więc przed wyborem: albo żyć poza Kościołem jako odstępcą, albo w ogóle nie żyć. Wybrał to drugie⁴⁹. Mimo swej kontrowersyjności, a może właśnie za sprawą radykalizmu, to ostatnie ujęcie może wskazać na wcale intrygujący aspekt Gogolowskiego doświadczenia, a mianowicie – jeśli można tak to ująć – „agonu cielesnego”, czyli walki z ciałem w celu uwolnienia się od niego i w konsekwencji doświadczenia „autentyzmu wiary”⁵⁰. Zapewne mamy tutaj do czynienia z ujęciem jednostronnym, ale – jak domniemyamy – właśnie w taką jednostronność Gogol popadł w ostatnich latach życia, a zwłaszcza pod koniec swych dni. A jeśli tak, to poszukiwał on zbawienia rozumianego jako odcieleśnienie życia.

Na pewno w całym (spoglądając z poziomu poprzedniego akapitu, rzeklibyśmy: dotychczasowym) swoim życiu Gogol starał się realizować ideał „życia chrześcijańskiego”, którego sens Evdokimov łączy z pojęciem „uwewnętrznionego monastycyzmu”⁵¹. Jak się zdaje, nie bez znaczenia w kształtowaniu się tej postawy były bliskie swego czasu kontakty Gogola z polskimi zmartwychwstańcami – Piotrem Semenenką i Hieronimem Kajsiewiczem – w trakcie pobytu pisarza w Rzymie (spotkania odbywały się w salonie znanej rosyjskiej konwertytki – księżnej Zinaidy Wołkońskiej)⁵².

⁴⁶ V. Nabokov, *Nikołaj Gogol*, s. 121.

⁴⁷ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 45.

⁴⁸ Por. A. Kościółek, *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004, s. 43.

⁴⁹ D. Mierieżkowskij, *op.cit.*, s. 421 i 424.

⁵⁰ Por. T. Kołakowski, *op.cit.*, s. 282.

⁵¹ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 129; por. *idem*, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurawska, Poznań 2011.

⁵² Por. A. Kościółek, *Mikołaj Gogol i zmartwychwstańcy*, „Slavia Orientalis” 2003, t. LII, nr 1, s. 27–34.

Powracając jednak do głównego problemu: należałoby się zgodzić, że druga część *Martwych dusz* powinna „mówić nie o żyjących Duszach, ale o Duszach zmartwychwstałych”⁵³. Autor nieukończonej powieści-poematu, nie mogąc – albowiem tak podpowiadało mu sumienie literackie w zderzeniu z wyzwaniem religijnym – zawrzeć w literaturze swego pozytywnego przesłania, zwracał się z nim do przyjaciół. W *Testamencie duchowym* nawoływał: „Bądźcie nie martwymi, a żywymi duszami”⁵⁴. I dosłownie w takim (na swój sposób: tragicznym) sensie Gogol pozostawał twórcą chrześcijańskim *par excellence*. Warto ponadto przytoczyć swoisty autokomentarz do aktu spalenia jakichś części powstającego drugiego tomu *Martwych dusz*, słów zanotowanych w 1845 roku:

Trzeba umrzeć, aby móc zmartwychwstać [...] do najmniejszej iskierki płomienia, przeczuwałem istotę mojego dzieła, które się oczyszczało [...]. Kiedy się mówi o Wzniosłości, należy wiedzieć, co do niej prowadzi [...]”⁵⁵.

Od człowieka religijnego (zwłaszcza od siebie samego) domagałby się więc nade wszystko zaangażowania duchowego, pracy na rzecz zmartwychwstania, czyli odzyskania „świata dla Boga”, a to również znaczy „człowieka dla człowieka”: ostatecznego zerwania oków kłamstwa. Dokładnie takie samo wyzwanie stawiał przed sztuką i własną twórczością artystyczną. Gdyby zaś nie była w stanie sprostać owemu kryterium – tym gorzej dla „sztuki”: martwe dzieło powinno było spłonąć. Także bowiem sztuka musi się stać częścią pracy nad „zmartwychwstaniem kultury”. Wszak pozostaje i tutaj chrześcijańską prawdą przesłanie św. Pawła: „A jako ostatni wróg zniszczona będzie śmierć” (1 Kor 15, 26).

Jeśli by jednak było inaczej, jeśli by jednak rację miał Mereżkowski – to znaczy jeśli chrześcijaństwo Gogoła istotnie nie sprostało rzeczywistości i poniosło klęskę (którą przygotował o. Matwiej Konstantinowski), wtedy twórczość pisarza – rozpatrywana przez jego los człowieczy – mogłaby co najwyżej pozostać przestrogą przed niebezpieczeństwem popadnięcia w skrajności światopoglądu religijnego.

Jeszcze inaczej. Czy rzeczywiście Gogol był – jak tego chciał Nabokov, nie umniejszając w niczym literackiemu wymiarowi jego dzieł – tylko moralistą, kaznodzieją? Głoszenie przezeń dobra, dobro abstrakcyjne – nie wystarczało. I niewątpliwie zdawał sobie sprawę, że trzeba czegoś więcej. Chodzi mianowicie o to, aby piękno łączyło się z dobrem w przeżyciu religijnym. Estetyka i etyka, pragnienie piękna i pragnienie dobra mogą bowiem połączyć się tylko w „zasadzie religijnej”⁵⁶. Moralizm, niewątpliwie nasilający się pod koniec życia pisarza, był co najwyżej tylko jedną ze stron jego duchowej aktywności; elementem szerszej, integralnej duchowości, obejmującej również zagadnienia etyki społecznej.

Którą opcję interpretacyjną wybrać? W tym wypadku odpowiedź powinna chyba zachować charakter indywidualny, a nawet osobisty.

⁵³ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 47.

⁵⁴ Cyt. za: W.M. Korzyn, *Mikołaj Gogol. Rozważania o Boskiej Liturgii. O miłości Boga i wychowaniu samego siebie. Testament duchowy*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1982, R. 25, nr 2–4 (98–100), s. 24.

⁵⁵ Cyt. za: P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski...*, s. 143.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 149.

Miejsce Gogola

Na zakończenie tych rozważań przyjrzyjmy się Gogolowskiemu ujęciu „obcości”, martwoty odduchowionego świata i wszechobecnego, przenikającego zimna w świecie martwych dusz. Przypomnijmy zarazem, że dla Feuerbacha przedmiot religijny sprowadza się do uprzedmiotowionej istoty człowieka. Myśliciel z Bruckberga podkreślał:

Jak człowiek myśli, jaki jest jego charakter – takim jest jego Bóg. [...] Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samopoznaniem człowieka. [...] Religia, przynajmniej chrześcijańska, jest stosunkiem człowieka do siebie samego, albo ściślej: do własnej istoty, ale jest to stosunek do własnej istoty jako do cudzej⁵⁷.

Wyczuwając motyw alienacji w świecie Gogola, jednocześnie zapytajmy: czym ona jest? Nie można bowiem twierdzić, że jest to alienacja w sensie nadanym temu pojęciu przez Feuerbacha. Nie ulega wątpliwości, że Gogol pozostaje niezmiennie w swoim życiu człowiekiem religijnym. Czy zatem twórczości jego w ogóle dotyczy problem alienacji religijnej? Możemy przynajmniej potraktować to pytanie jako przyczynek do dyskusji nad istotą albo – mówiąc skromniej – charakterem twórczości Gogola. Wydaje się, że w opisie świata i miejsca zajmowanego w nim przez człowieka pisarz podąża w rejony skrajnych ujęć: nie chodzi tylko o uprzedmiotowienie człowieka, ale i o postępującą wraz z tym anihilację, mrozący, paraliżujący samo istnienie chłód niebytu. Otóż dla Feuerbacha religia była uprzedmiotowioną istotą człowieka, natomiast dla Gogola świat istnieje w stanie uprzedmiotowionym, podzielonym na nieskończoną ilość rzeczy (zaliczając do nich również dusze ludzkie). Tak ujmowany świat „upadły”, zachowujący pozory porządku, w którym wszystko jest *comme il faut*, skrywa w sobie chaos. Świat nowoczesny, zasada nowoczesności sprowadza się bowiem do banalno-ordynarnej pospolitości, *poszłosti*. W istocie rzeczy ta złowroga, chociaż i skryta, pozorność świata staje się znakiem możliwości powrotu do pierwotnej przemocy, rozproszenia i samozniszczenia, stałą groźbą niebytu. I w tym sensie porządek świata jest tylko obrazem i podobieństwem „sobowtóra” Boga, za jakiego uchodzi diabeł – nieudolny, aczkolwiek przebiegły naśladowca Najwyższego. Jest to zatem świat żywych ciał i martwych dusz. W obliczu wszechobecnej pospolitości Gogolowskie życie-wbrew-światu (samotność) staje się wyrazem walki o „ten” świat i zarazem jest próbą ocalenia siebie w świecie i poza światem: szukaniem zbawienia. O ile więc Feuerbach walczy o przywrócenie świata człowiekowi, o tyle Gogol toczy swój bój o odzyskanie świata dla Boga.

Ostatecznie, rzec można, alienacja Gogolowska dotyczy świata pozornie tylko odzyskanego, niby „ludzkiego”, a jednak „diabelskiego”. Z tego też punktu widzenia religia rozumiana jest przezeń jako łączenie, podtrzymywanie więzi świata empirycz-

⁵⁷ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 56, 58. Dzieło to zostało opublikowane w 1841 roku, a więc zaledwie rok przed pojawieniem się w druku pierwszego tomu *Martwych dusz*.

nego ze światem idealnym (istniejącym wzorcem niebiańskim)⁵⁸. Takie odwzorowywanie i odtwarzanie „świata doskonałego” jednocześnie niesie w sobie przesłanie etyczne. W indywidualnej perspektywie byłby to wymóg doskonalenia się człowieka na wzór Chrystusa (ulubioną lekturą ostatnich lat Gogola pozostawało niezmiennie *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis), w porządku społecznym zaś – wypełnianie nakazów Opatrzności, czynienie swoich powinności i wywiązywanie się z nałożonych – przez przełożonego, przez cara, przez Boga – obowiązków. Innymi słowy: działanie w tym miejscu, w którym Bóg nas postawił. Słowa te mogłyby posłużyć za dewizę konserwatyzmu Gogolowskiego albo nawet idealizmu konserwatywnego, który jednakże – ku utrapieniu pisarza – był nieustannie falsyfikowany przez społeczność, a mówiąc dosadniej: ludzką, rzeczywistość. Sam twórca wymyka się jednak historii – zarówno jako człowiek, jak i pozostawione przezeń dzieło.

Bibliografia

- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce (Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne), Warszawa 1994.
- Bieliński W.G., *Pisma literackie (wybór)*, tłum. J. Walicka, W. Anisimow-Bieńkowska, oprac. A. Walicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
- Bierdiajew M.A., *Duchy rosyjskiej rewolucji*, tłum. C. Wodziński, „Kronos” 2007, nr 4, s. 9–35.
- Blüth R.M., *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004.
- Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.
- Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Frank S.L., *Russkoje mirowozzrienijsie*, Sankt-Pietierburg 1996.
- Gogol N., *Listy*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 88–126.
- Gogol M., *Martwe dusze. Poemat*, tłum. W. Dłuski, Kraków 2014.
- Gogol N.W., *Sobranije soczinienij w czetyriech tomach*, t. 4, Moskwa 1999.
- Gogol M., *Utwory wybrane*, tłum. J. Tuwim, J. Wyszomirski, t. 1, Warszawa 1950.
- Gogol N., *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi. Cztery listy do różnych osób z powodu „Martwych dusz”*, tłum. J. Chmielewski, „Kronos” 2013, nr 3, s. 14–25.
- Kołąkowski T., *Mikołaja Gogola poszukiwanie drogi do Boga [w:] Co badania filologiczne mówią o wartościach. Materiały z sesji naukowej 17–21 listopada 1986*, A. Bogusławski, M.K. Byrski (red.), t. 1, Warszawa 1987, s. 265–292.
- Korzyn W.M., *Mikołaj Gogol. Rozważania o Boskiej Liturgii. O miłości Boga i wychowaniu samego siebie. Testament duchowy*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1982, r. 25, nr 2–4 (98–100), s. 217–234.
- Kościołek A., *Mikołaj Gogol i zmartwychwstańcy*, „Slavia Orientalis” 2003, t. LII, nr 1, s. 27–34.
- Kościołek A., *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi. O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004.
- Łużny R., *Mikołaj Gogol. W kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1994, nr XIII, s. 83–94.
- Mierieżkowski D., *Gogol. Twórczość, życie i religia [w:] D. Mierieżkowski, Graduszczij cham*, Moskwa 2004, s. 354–434.

⁵⁸ W tej kwestii odwołać się można do uwagi Rozanowa, który dostrzegał w Gogolu „wielkiego platonika”. Por. W.W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004, s. 7.

- Nabokov V., *Nikołaj Gogol*, tłum. L. Engelking, Warszawa 2012.
- Rozanow W., *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2006.
- Rozanow W.W., *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004.
- Safranski R., *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Siniawski A., *W cieniu Gogola*, tłum. H. Chłystowski, „Literatura na Świecie” 2012, nr 1–2 (486–487), s. 313–361.
- Sokołow B., *Rasszifrowannyj Gogol. Wj. Taras Bulba. Riewizor. Miertwyje duszi*, Moskwa 2007.
- Zienkowskij W., *N.W. Gogol*, Paryż 1961.